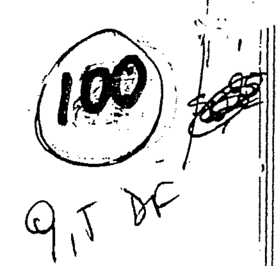
19 cop

Roy Preiswerk, Dominique Perrot



# Etnocentrismo e historia

(América indígena, Africa y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental)

EDITORIAL NUEVA IMAGEN

U4

## Capítulo I

## Cultura, etnia y raza

Definimos la cultura como el conjunto de los valores, comportamientos e instituciones de un grupo humano que es aprendido, compartido y transmitido socialmente. Abarca todas las creaciones del hombre: las cosmogonias, los modos de pensamiento, la imágen del hombre, la *Weltanschauung*, los sistemas de valores, la religión, las costumbres, los símbolos, los mitos; pero también sus obras materiales: la tecnología, los modos de producción, el sistema monetario; además, las instituciones sociales y las reglas morales y jurídicas. Esta concepción totalizante de la cultura —reflejada sólo en parte por la enumeración que precede—, contrasta con la utilización del término en sentido corriente, especialmente en los países occidentales, donde la "cultura" tiene un alcance limitado a la vida intelectual y artística de una sociedad, o también a los objetos simbólicos producidos por sus miembros. Notamos que la cultura —en sentido lato— no es el resultado de la libre imaginación del hombre, sino de la acción que el hombre ejerce sobre su ambiente natural y de la interacción de los miembros de un grupo. En el caso de la cultura en sentido estrecho, la imaginación y la creatividad del individuo pueden jugar un papel significativo; no obstante, no se revelan más que en forma aislada, fuera de toda interacción social.[1]

El concepto totalizante de la cultura no tiene más que un

[1] "La imaginación es el acto de un ser social..." (Cf. Philippe Malrieu, *La construction de l'imaginaire*, Bruselas, Dessart, 1967, pág. 243.) Edición en español: Philippe Malrieu, *La construcción de lo imaginario*, Madrid, Guadarrama, 1970.

valor descriptivo. No explica nada en sí mismo, ni la actividad del hombre, ni su especificidad en relación con otros seres vivientes. Permite, sin embargo, describir la forma en que diferentes sociedades humanas adhieren a valores, se dan instituciones y se comportan según principios diferentes. Facilita igualmente el análisis de las relaciones que se establecen entre estas sociedades y las dificultades que pueden surgir en ese caso.

Al englobar los aspectos más diversos del pensamiento y de la acción humanos, el concepto tiene un carácter sincrético. Se trata de una opción consciente, tomada a riesgo de ligar en un conjunto lo que otros se han esforzado cuidadosamente por separar. Sin embargo, cuando se señala la necesidad de examinar un fenómeno en su totalidad, no se niega la utilidad de distinciones conceptuales ya existentes. En otras circunstancias, será desde luego necesario distinguir la interacción social (con los valores, reglas y signos que la rigen) de la interacción hombre-naturaleza (con las técnicas, los productos artificiales, etcétera). Desde una perspectiva marxista, será deseable conservar, dentro de la cultura, la separación entre estructura y superestructura. Por otra parte, P. Sorokin estima que es necesario distinguir la cultura ideológica de la cultura del comportamiento y de la cultura material.[2]

Para la mayoría de los hombres de ciencia que se interesan por la teoría de la cultura, el concepto totalizante sería probablemente un instrumento de trabajo demasiado imperfecto. Desde nuestro punto de vista, el del estudio de las relaciones interculturales, es sin embargo completamente adecuado. Si se plantea algún problema desde esta perspectiva, no es en razón de su imperfección en tanto que instrumento de análisis, sino de su carácter antropocéntrico. En efecto, a través de la dicotomía cultura-naturaleza, el hombre, y aquí más particularmente el hombre occidental, se sitúa en cierto modo *fuera* de su origen natural, se ubica en una posición de superioridad y se arroga derechos *sobre* la naturaleza. En realidad, no sólo el hombre es un ser de la naturaleza, sino que otros seres tienen comportamientos que se podrían denominar culturales si el término no estuviera reservado al hombre por el hombre. Jacques Monod plantea, por ejemplo, que en razón de conceptos antropocéntricos se considera un objeto artificial creado por el hombre como un producto de la cultura, mientras que las construcciones geométricas de las abejas son productos de la naturaleza.[3] En el estudio de las relaciones interculturales, debemos destacar el problema del antropocentrismo diferencial. Sabemos que otras culturas tienen concepciones a menudo muy distintas sobre la relación entre el hombre y la naturaleza. Por un lado, la conceptualización no es siempre dicotómica, sino múltiple: se distingue simplemente al hombre de los animales, de la montaña, de los ríos o de los árboles, y no de *la* naturaleza. Por otra parte, no se busca necesariamente atribuirse un lugar más allá de las otras especies vivientes, sino vivir lo más armoniosamente posible *en* o *con* el ambiente natural. Se tratará, pues, de evitar lo que más adelante llamaremos una transferencia intercultural de concepto.

La cultura no debe confundirse con la sociedad, el grupo humano del que ella emana y que ella caracteriza. Cuando la sociedad está ligada al espacio, a no ser que haya migración colectiva, la cultura puede "desplazarse", exportarse. Los encuentros de culturas son un fenómeno permanente de la historia, ya sea a través de las guerras y las conquistas o por medios de comunicación pacíficos. Aquel que sale de su "espacio" cultural (misionero, explorador, comerciante, maestro), puede asumir el papel de agente de transformación de la cultura encontrada, así como de su propia cultura, una vez reintegrado a ella.

Es la noción de etnia la que establece la unión entre la cultura y la sociedad. Recurriendo a este término, se designa al *grupo social que se diferencia de otros grupos por rasgos culturales específicos*, y no sólo en algunos detalles (alimentación, vestimenta), sino también en un conjunto de opciones fundamentales (cosmogonía, sistema de valores, organización política).[4]

[2] Pitrim Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, Nueva York, Dover, 1963, pág. 191. Edición en español: Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madrid, Aguilar, 1971.

[3] Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Seuil, 1970, pág. 20.

[4] Para muchos autores, la noción de etnia no designa, como lo acabamos de expresar, simplemente a un grupo diferenciado en su especificidad cultural, sino a un grupo que tiene igualmente carac-

El término etnia evoca generalmente la idea de un grupo de dimensión reducida, como una tribu o una minoría dentro de un Estado. Pero en realidad, cada hombre participa de la cultura en diferentes niveles dimensionales: la cultura local, que se manifiesta a nivel de la ciudad, del barrio o de la tribu; la cultura regional, que es compartida por un conjunto de pueblos que exceden los marcos nacionales; finalmente, la macrocultura, que puede extenderse a uno o varios continentes. A estos niveles de la cultura corresponden entonces etnias de dimensiones diferentes, las microetnias que forman parte de etnias regionales, que se integran a su vez en una macroetnia. Así pues, el hombre tiene "lealtades culturales" múltiples: es a la vez escocés, anglosajón y occidental, o ewondo, bantú y africano.[5] Por cierto, en el grupo amplio, el patrimonio cultural común es menos sustancial y las características específicas de los subgrupos se destacan en forma más clara. Además, a cada nivel de cultura corresponden rasgos culturales diferentes: el elemento *decisivo* de identificación para un nivel pueden ser las instituciones jurídicas, políticas y sociales; para otro la comunidad lingüística, el modo de vida, la interpretación del mundo o la religión.[6]

terísticas físicas propias. La etnia sería entonces un subgrupo en la clasificación de las razas. (Ver numerosos ejemplos en G. E. Simpson y J. M. Yinger, *Racial and Cultural Minorities*, Nueva York, Harper and Row, 1965.) Ya que es habitual y operacionalmente útil, no vamos a descartar esta definición, pero no la incluimos en el presente estudio. Es cierto que, dentro de las razas, ciertas características físicas permiten distinguir subgrupos. Sin embargo, no hay necesariamente coincidencia entre estas diferencias físicas y las diferencias culturales. Además, no hay que dejarse impresionar tan fácilmente por el hecho de que los miembros de etnias diferentes (en el sentido aquí definido) se reconozcan incluso a la distancia y sin comunicación directa. También es preciso, en este reconocimiento, separar cada vez los rasgos propiamente físicos (talla, constitución, etcétera) y los rasgos esencialmente culturales (peinado, vestimenta, gestos, etcétera).

[5] Melville Herskovits ha identificado, en África, "regiones culturales" que exceden netamente el marco tribal. (Cf. *The Human Factor in Changing Africa*, Nueva York, Vintage Books, 1967, pág. 57.) Por su parte, el movimiento negro intentó definir una identidad cultural negro-africana destacando los rasgos comunes a través de microculturas y culturas regionales.

[6] Conviene señalar que no se trata más que de criterios de identificación, útiles desde un punto de vista analítico. En la realidad, los hombres tienen la experiencia de la cultura como totalidad más

Entre la microetnia y la etnia regional se sitúa la Nación (definida como la población que habita un territorio sobre el que se ejerce un poder estatal soberano). La cuestión consiste en saber si puede haber coincidencia entre Nación y cultura, como lo sugieren fórmulas tales como "la cultura francesa". Aquí, el término cultura aparece sin embargo en sentido corriente, refiriéndose esencialmente a la vida artística e intelectual, y no al sentido totalizante. Se comprueba también que estas "culturas nacionales" son con frecuencia una proyección al exterior de una cultura dominante, representativa de ciertas capas o clases antes que del conjunto de la población. No parece que hubiera en el mundo naciones cuya población sea perfectamente homogénea desde el punto de vista cultural. Sin embargo, a menudo son atribuidos a las naciones rasgos culturales particulares, como lo indica por otra parte la idea de "carácter nacional". Todas las creaciones culturales del hombre no podrían ser reducidas a la especificidad que las separa a nivel de la microcultura, de la cultura regional y de la macrocultura. Pero la cultura nacional tiene un alcance muy limitado. La "cultura británica" podría ser negativamente definida por los productos culturales que no son específicamente ni ingleses, escoceses, irlandeses o galeses, ni anglosajones u occidentales. Lo que permanece distintivo en este caso, es esencialmente una forma de gobierno, instituciones políticas y un sistema jurídico.

La transmisión social de la cultura, especialmente por la educación, contrasta con la transmisión biológica de la raza.[7]

o menos integrada, con ciertas contradicciones, pero sin distinción de nuestros diferentes niveles dimensionales. Además, no consideramos estos criterios o rasgos específicos como símbolos privilegiados que *explicarían* causalmente la coherencia del conjunto de rasgos característicos de una cultura. (Ver sobre este punto la crítica de las posiciones de Spengler y de Toynbee por Pitrim Sorokin, *Modern Historical and Social Philosophies*, Cap. XI.)

[7] Ya se ha insistido suficientemente sobre el hecho de que la clasificación científica de las razas es altamente problemática, pues es difícil determinar los criterios que permitirían escoger entre la multitud de sistemas propuestos (Simpson y Yinger, citados en la nota 4, han propuesto clasificaciones que tienen de 2 a 65 grupos). Además, como lo veremos a propósito del racismo, sea cual fuera la significación biológica de la raza, este concepto es utilizado en forma subjetiva por los hombres: se considera como una raza al grupo de-

Para caracterizar a una población dada o a individuos, parece relativamente simple, a primera vista, distinguir los rasgos físicos, transmitidos genéticamente por herencia, de los rasgos culturales, productos de la herencia social.[8] Sin embargo, debido a la extraordinaria mezcla de razas y culturas a través de la historia, la distinción no es fácil. A veces se la oculta intencionalmente a fin de perjudicar a ciertos grupos. En efecto, la confusión de los aportes de la raza y de la cultura es la base de una gran parte de estereotipos y prejuicios comunes. H. Shapiro ha destacado la importancia del factor cultural en la determinación de la pertenencia racial de los mestizos en ciertos países de América Latina:

> Los mestizos que han adoptado las costumbres españolas, hablan el español y se visten a la europea, son frecuentemente considerados como españoles, aun cuando sus características antropológicas son las del mestizo. Inversamente, los mestizos que hablan un dialecto local y visten el traje indígena, son clasificados como indios.[9]

La operación contraria, que consiste en atribuir ciertos rasgos culturales a los caracteres raciales, es todavía mucho más frecuente. Michel Leiris da un ejemplo contundente:

> ...un magistrado de una de nuestras grandes ciudades difiere físicamente de un notable congoleño y tiene igualmente una mentalidad diferente. Sin embargo, de sus

finido como tal por otro grupo, independientemente de las diferencias reales. Esto explica la importancia del color cuando se trata de identificar a la víctima, dado que recurrir a este criterio es útil para fundamentar un régimen discriminatorio. Cualquiera que sea, pues, el valor científico de una clasificación de las razas, o de la relación establecida entre raza y color, el estudio de la realidad social debe tener en cuenta el papel funcional que estos conceptos desempeñan efectivamente.

[8] Conviene señalar que cuando se habla de raza, el término "genético" aparece en su sentido restringido, ligado a la herencia, que es común en biología, mientras que nosotros denominamos como genético a lo que es relativo al origen y al desarrollo de un fenómeno (por ejemplo, psicología genética, epistemología genética).

[9] Harry Shapiro, "Le mélange de races", en *Le racisme devant la science*, París, UNESCO, 1960, pág. 391. Por su utilización del término en esta cita, el autor se refiere más particularmente a la antropología física.



> físicos diferentes a sus mentalidades diferentes, no hay ninguna relación demostrable de causa a efecto; se observa solamente que estos dos hombres proceden de dos civilizaciones distintas...[10]

La ciencia contemporánea ha sido marcada por la dificultad de discernir aquello que, de las características de los grupos humanos, procede respectivamente de la raza y de la cultura cuando estos grupos difieren a la vez por su apariencia y por su comportamiento. En el siglo XIX, las teorías científicas así como los escritos literarios atribuían a factores raciales las diferencias culturales.[11] Se considera con frecuencia al antropólogo Franz Boas como el iniciador de un movimiento de pensamiento opuesto.[12] Gilberto Freyre reconoce haber tomado en cuenta, bajo la influencia de Boas, la distinción entre raza y cultura como fundamental, y separado "los efectos de relaciones puramente genéticas de los que resultan de influencias sociales, de la herencia natural y del medio".[13] Es ésta la tendencia que domina al siglo XX y que ha encontrado su punto culminante en una serie de declaraciones redactadas por estudiosos provenientes de todas partes del mundo. Así, encontramos en la Declaración de la UNESCO, elaborada en 1951 por un grupo de antropólogos y de genetistas, la afirmación de que "las diferencias genéticas no intervienen casi nada en la determinación de las diferencias sociales y culturales entre grupos humanos". Asimismo, entre las "Propuestas sobre los Aspectos Biológicos de la Cuestión Racial" de 1964, retenemos el siguiente concepto: "Las diferencias entre las realizaciones de diversos pueblos parecieran tener que explicarse enteramente por su historia cultural".[14]

[10] Michel Leiris, "Race et civilisation", en *Le racisme devant la science*, pág. 208. Evitamos por ahora el concepto de civilización, vista la gran confusión que reina en relación a la distinción entre cultura y civilización. (Ver capítulo IV.)

[11] Cf. Thomas F. Gosset, *Race: The History of an Idea in America*, Nueva York, Schocken Books, 1965.

[12] Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, Free Press, 1965. Primera edición en 1911. Edición en español: Franz Boas, *El arte primitivo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

[13] Gilberto Freyre, *The Masters and the Slaves*, Nueva York, Knopf, 1946.

[14] *Le racisme devant la science*, págs. 541 y 544.

Actualmente, la tendencia dominante en biología, como en antropología y en psicología, es la de no establecer una relación según la cual la raza determinaría la cultura. En contra de esta posición, los psicólogos Jensen y Eysenck han creído encontrar recientemente una variable racial en la explicación de las diferencias de niveles de inteligencia. ¿Habrá que admitir entonces que la separación rígida entre raza y cultura está mancillada por un apriorismo, que protegería a los que la suscriben del peligro de ser tachados de racistas? Esto sería grave, pues si los hombres de ciencia eludieran, por razones afectivas o de demostración incompleta, el problema de la eventual influencia de una variable racial en los fenómenos sociales y culturales que ellos estudian, no aportarían en realidad ningún servicio a la posición antirracista. A nivel del conocimiento social el racismo no disminuiría, sin embargo. La contraversia planteada por Jensen y Eysenck es, pues, saludable. Si ella permite liquidar de una vez por todas la interpretación racial de las diferencias de niveles de inteligencia, la posición antirracista estará claramente consolidada. Por otra parte, en la actualidad se multiplican las correspondientes reacciones, científicamente fundamentadas.[15]

El principal obstáculo en la interpretación de estas posiciones contradictorias proviene del hecho de que es dificultoso separar claramente los conocimientos científicos sobre la herencia en general, de los conocimientos sociales (creencias populares, estereotipos, interpretaciones del cúmulo de datos científicos parciales, etcétera) sobre la transmisión de las características raciales. Por un lado, los individuos en la sociedad frecuentemente seleccionan la información que corresponde a sus necesidades afectivas. Los racistas pueden también apoyarse en Jensen y Eysenck,[16] cuyos adversarios proporcionan los argumentos

15 Cf. entre otros Ken Richardson y Davis Spears (Editores), *Race and Intelligence*, Baltimore, Penguin Books, 1972. Publicado en Inglaterra bajo el título *Race, Culture and Intelligence*.

16 Ver, por ejemplo, a nivel de la prensa diaria de gran tiraje, la interpretación tendenciosa de estos estudios: Henry Fairlie, "The Forbidden Topic", *The Sunday Express*, Londres, 12 de septiembre de 1971, pág. 13. La reacción en las publicaciones de movimientos militantes no es menos categórica; por ejemplo "Blacks Inferior to Whites, Claims Psychologist", *Grass Roots*, Black Community News- ... Nº 3.

a quienes se creen no racistas. Por otra parte, el estudioso participa igualmente del conocimiento social y sus valorizaciones, conscientes o no, provenientes en parte del mismo fenómeno. Existe, pues, un peligro permanente de interpretaciones apresuradas y reduccionistas. Cuando un estudioso afirma que la *herencia* juega un papel en los distintos niveles de inteligencia, nada legitima aún la afirmación de que las diferencias corresponden a una clasificación cualquiera de las razas. Cuando un investigador cree poder probar que ciertos comportamientos humanos— por ejemplo la prohibición del incesto— proceden de una "instrucción" *genética*, nada permite llegar a la conclusión de que la *raza* determina la cultura. Estas simplificaciones son comunes, aunque sea muy fácil demostrar hasta qué punto también son falsas: para el primer ejemplo, se sabe que las diferencias de niveles de inteligencia pueden ser más acentuadas dentro de las razas que entre las razas. En lo que se refiere al segundo, se comprueba que la prohibición del incesto existe en sociedades de razas y culturas totalmente diversas.

Si la raza no determina la cultura en tanto que factor hereditario, no es sin embargo totalmente ajena a la formación de culturas distintas. Muchos autores han planteado que los elementos de la cultura "están determinados por la *proximidad* de los miembros de un grupo". En efecto, la proximidad explica la frecuencia de las interacciones sociales. Pero la raza, como por otra parte la edad, son factores biológicos que condicionan una relativa proximidad y, por lo tanto, una mayor frecuencia de interacción.[17] Una vez más, se comprueba que, incluso en la aproximación que se hizo aquí entre raza y cultura, el acento está puesto sobre la transmisión exclusivamente social de esta última.

Efectuado este razonamiento, ciertos observadores están desconcertados por la extraordinaria continuidad cultural de etnias separadas físicamente de sus grupos de origen, durante períodos que pueden extenderse a varios siglos. El caso de europeos de ultramar que durante generaciones han mantenido estrechos contactos con su cultura de origen, no es quizás tan

17 Harry C. Triandis, *The Analysis of Subjective Culture*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1972, pág. 4.

significativo al respecto como el de los africanos que se fugaron de las plantaciones de Brasil y de la Guayana holandesa (Surinam), para reconstruir, totalmente aislados de África, sus auténticas culturas.[18] De estas situaciones no habría que sacar la conclusión —por lo demás muy simplista— de que la cultura se transmite hereditariamente. Ellas demuestran, ante todo, que los hombres tienen a veces tendencia a otorgar a la cultura una cierta permanencia para mantenerla más allá del momento en que la proximidad de los miembros del grupo de origen ejerce su papel de elemento formador. Es siempre sorprendente comprobar hasta qué punto los expatriados perpetúan ciertos rasgos culturales que, entretanto, desaparecieron de la cultura de origen. Es fácil convencerse de ello escuchando hablar francés a un quebequense o admirando un objeto de arte de los djukas de Surinam.[19]

Señalemos, finalmente, que el antiguo debate acerca de la eventual influencia de la raza sobre la cultura ha sido radicalmente conmovido, en estos últimos años, por la introducción de la hipótesis inversa. Como lo destaca Claude Lévi-Strauss, "descubrimos que la raza —o lo que se entiende generalmente por este término— es una función, entre otras, de la cultura".[20] Es la cultura, en efecto, la que determina las relaciones de amistad o de hostilidad que un grupo mantiene con sus vecinos. Son las reglas sobre el matrimonio las que definen los vínculos posibles dentro del grupo, y los intermatrimonios con miembros de otros grupos los que determinan finalmente los cambios genéticos posibles. Son también los elementos culturales, tales como las normas de higiene y las actitudes frente a las anomalías hereditarias, los que influyen sobre el genotipo.

[18] Para la relación África-Brasil, ver Jean Ziegler, *Le pouvoir africain*, París, Seuil, 1971; y para África-Surinam: Melville Herskovits, "The Social Organization of the Bush Negroes of Surinam", *Proceedings of the International Congress of Americanists, 1930.*

[19] Philip J. C. Dark, *Bush Negro Art: An African Art in the Americas*, Londres, Tiranti, 1954.

[20] Claude Lévi-Strauss, "Race et culture", *Revue internationale des sciences sociales*, 1971, 4, págs. 657-658.



Capítulo II

# Las formas del sociocentrismo

El sociocentrismo se presenta bajo diversas formas, según la naturaleza del grupo que se tome como referencia. Se considerarán en particular tres casos: la etnia (en tanto grupo definido por su cultura), la Nación y la clase social, para hablar sucesivamente del etnocentrismo, del nacionalismo y del sociocentrismo de clase.

Previamente, es útil detenerse un momento en la noción de egocentrismo. En sentido común, el adulto egocéntrico se distingue por una individualización extrema en relación con la colectividad, lo que es considerado a menudo como un defecto de carácter. En psicología genética, el egocentrismo es una "indiferenciación entre el yo y el medio social",[1] que resulta de la incapacidad del niño de concebirse claramente como entidad distinta de su entorno. En los estadios sensorio-motrices y pre-operatorios del desarrollo mental del niño, este comportamiento representa la norma.[2] "Es una actitud espontánea del pensamiento individual que tiende directamente al objeto sin

[1] Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, París, Presses universitaires de France, 1969, 3ª edición, pág. 68. Edición en español: Jean Piaget, *El criterio moral en el niño*, Barcelona, Fontanella, 1973.

[2] Piaget distingue los siguientes estadios: la inteligencia sensorio-motriz (hasta los dos años), las representaciones pre-operatorias (hasta los siete-ocho años), las operaciones concretas (hasta los once-doce años) y las operaciones formales (hasta los catorce años). (Ver la tabla de recapitulación establecida por R. Droz y M. Rahmy, *Lire Piaget*, Bruselas, Dessart, 1972, págs. 60-61.) Como lo hemos señalado en la Introducción (nota 3), se trata de una teoría que no está verificada de manera satisfactoria en las culturas extraeuropeas.

haber tomado conciencia de su propia perspectiva.[3] Una actitud, en otras palabras, que no establece "ninguna frontera entre el mundo interior o vivido y el conjunto de las realidades exteriores". Está cerca de lo que Anna Freud llamó el "narcisismo primario".[4]

Progresivamente, en contacto con objetos y con la sociedad, el sujeto se descentra, recurre a intercambios interindividuales y se vuelve capaz de cooperar y de establecer relaciones recíprocas.[5] La comprensión de la pertenencia a un grupo limitado y la formación de un primer sociocentrismo —familiar o tribal— contribuyen a la reducción del egocentrismo.[6] El desarrollo de actitudes sociocéntricas compensa, pues, en alguna medida, la regresión del egocentrismo. Esto no significa de ninguna manera que el egocentrismo desaparezca totalmente, puesto que hasta el adulto erudito que busca conscientemente la objetividad, no logra liberarse de él en forma total.[7] Veremos más adelante hasta qué punto es difícil discernir en el acto cognoscitivo del estudioso lo que se deriva respectivamente de centraciones sobre el yo y de centraciones sobre el en-grupo.

Toda forma de sociocentrismo se compone de dos elementos: de una valorización positiva, encontrándose el sujeto en un

[3] Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956, 3ª edición, pág. 74. Ediciones en español: Jean Piaget, *El lenguaje y el pensamiento en el niño*, Buenos Aires, Paidós, 1965; hay traducciones de La Lectura (Madrid, 1970) y Guadalupe (Buenos Aires, 1971).

[4] Jean Piaget y Bärbel Inhelder, *La phychologie de l'enfant*, París, Presses universitaires de France, 1971, pág. 21. Edición en español: Jean Piaget y Bärbel Inhelder, *La psicología del niño*, Madrid, Morata, 1975.

[5] No podemos entrar en los detalles de estas nociones piagetianas tales como reciprocidad (e irreversibilidad, otro aspecto del egocentrismo). (Cf. para las definiciones, Antonio Battro, *Dictionnaire d'épistémologie génétique*, París, Presses universitaires de France, 1966.) Edición en español: Antonio Battro, *Diccionario de epistemología genética*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.

[6] Cf. Jan Smedslund, "Les origines sociales de la décentration", en *Psychologie et épistémologie génétiques: thèmes piagétiens*, París, Dunod, 1966, págs. 159-167.

[7] Jean Piaget y Bärbel Inhelder, *De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*, París, Presses universitaires de France, 1955. Edición en español: Jean Piaget y Bärbel Inhelder, *De la lógica del* [illegible] Buenos Aires, Paidós, 1972.

estado de admiración frente a las realizaciones del grupo con el cual él se identifica (en-grupo),[8] y de una referencia a los grupos exteriores (grupos de afuera) definida por la aplicación, por parte del observador, de conceptos, normas, criterios y medidas del en-grupo. Sobre este segundo punto, se puede comprobar una semejanza entre el egocentrismo y el sociocentrismo: el sujeto ignora la posibilidad de que el otro sea diferente y proyecta su propia "realidad" sobre él. Sin embargo, el sociocentrismo implica también —contrariamente al egocentrismo— una cierta aprehensión de la alteridad de los grupos de afuera. Para el etnocentrismo, se verifica que la conciencia de la ejemplaridad de la cultura del en-grupo está generalmente revestida de un sentimiento de hostilidad con respecto a los grupos de afuera. Por otra parte, las explicaciones teóricas del etnocentrismo divergen cuando se trata de saber cuál de las dos actitudes está primero. Los antropólogos han tenido en general la tendencia a considerar la hostilidad con respecto a los grupos de afuera como el antecedente. La imagen negativa de estos grupos correspondería entonces a una racionalización de la hostilidad. Según ciertas teorías psicoanalíticas, lo que se busca en primer lugar es el mejoramiento de la imagen de sí-mismo, mediante la proyección, sobre los grupos de afuera, de "culpabilidad y deseos inconscientes compartidos dentro del en-grupo".[9] Cualesquiera que éstos sean, el individuo etnocéntrico establece artificialmente elementos que lo diferencien de los miembros de los grupos de afuera; nos encontramos aquí con lo opuesto de aquel estado de indiferenciación que caracterizaba al primer egocentrismo del niño.

El paralelismo entre el egocentrismo del individuo y el sociocentrismo del "pensamiento primitivo" es, además de un título, una problemática. Piaget, por su parte, verifica un "innegable parentesco entre estas dos clases de «centrismo», por

[8] En ciertas situaciones, resultantes del ejercicio de una dominación cultural prolongada, sociedades enteras pueden desembocar en lo contrario, es decir, en el sociocentrismo negativo que consiste en denigrarse con relación al dominador. Volveremos sobre esto en este mismo capítulo, cuando se trate de saber si el etnocentrismo es un fenómeno universal.

[9] Donald T. Campbell y Robert A. Le Vine, "A Proposal for Cooperative Cross-Cultural Research on Ethnocentrism", *Journal of Conflict Resolution*, V, marzo de 1961, pág. 85.

oposición a las operaciones descentradas [illegible]
incluso, convergencia entre "el egocentrismo intelectual del individuo" y el sociocentrismo de las representaciones «primitivas»".[10] Pero, si se admite que la descentración del niño en relación a su situación inicial de egocentrismo va aparejada con el desarrollo del pensamiento racional, ¿qué ocurre con la sociedad "primitiva"? ¿Tiene esta última la exclusividad de un cierto sociocentrismo contra el cual la sociedad "moderna" estaría, por así decirlo, vacunada, en razón de su "racionalidad"? Si el sociocentrismo "primitivo" (por ejemplo, tribal) tiende a desaparecer en una determinada sociedad, ello se debería, de acuerdo con los estadios de la evolución del niño, al pasaje del pensamiento pre-operatorio a las operaciones concretas y formales. ¿Cuáles son, entonces, los factores que pueden influir en tal desarrollo? Piaget da el ejemplo del sociocentrismo de las clases sociales que apareció con la división del trabajo económico, sustituyendo al "sociocentrismo a secas".[11] No hay, a nivel de la colectividad, desaparición sino sustitución de una forma de sociocentrismo por otra. Es necesario, en nuestra opinión, admitir claramente que existen centraciones poderosas en *todas* las sociedades. Al sociocentrismo "primitivo" corresponden sociocentrismos "modernos", especialmente el macroetnocentrismo, del que se tratará de mostrar la influencia fundamental que tiene sobre nuestro conocimiento (¿racional?, ¿científico?), de las diferentes culturas. El macroetnocentrismo es, como el egocentrismo, una especie de "ilusión sistemática e inconsciente",[12] no sólo en las creencias populares y en los estereotipos, sino, también —hecho revelador— a nivel del trabajo científico en todas las ciencias humanas. Si, en el estudio de una cultura diferente, los occidentales creen basarse sobre la razón y apelar a una gestión científica, no se infiere que haya al mismo tiempo una descentración. Una posición epistemológica que se limitara a exigir la adhesión de los investigadores a un código de com-

[10] Jean Piaget, *Études sociologiques*, Ginebra, Droz, 1966, pág. 73. Edición en español: Jean Piaget, *Estudios sociológicos*, Buenos Aires, Paidós, 1970, pág. 82.

[11] *Ibid.*, pág. 74. En la edición en español antes citada, pág. 83.

[12] Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, pág. 68. Hay ediciones en español, citadas en la nota 3 de este capítulo.



portamiento científico y la verificación de los resultados obtenidos por otros investigadores es, a nuestro entender, insuficiente. En el contexto intercultural, se trata de estar particularmente atento a no eliminar únicamente las distorsiones provenientes del sujeto individual, sino a medir igualmente el impacto del sujeto colectivo. Cuando cuatro investigadores confirman los resultados obtenidos por un quinto, este acuerdo de espíritus no es igual a la descentración si los cinco pertenecen a la misma cultura.

Las dificultades que presenta para los espíritus científicos la descentración con respecto al en-grupo proviene, en parte, de la tendencia de la sociedad "moderna", claramente visible en los manuales de historia, a monopolizar la razón y la ciencia. De allí a atribuir la ciencia —con sus raíces en la ciudad griega— al Occidente, no hay más que un paso. Pero ya el examen del pensamiento griego mismo es raramente efectuado en forma "descentrada" por los occidentales. Se ha hablado al respecto de una verdadera apropiación de la ciencia griega por parte de Occidente, que va acompañada por el desprecio sistemático de los aportes exteriores que vienen de India, China, Persia, Mesopotamia, Egipto, etcétera.[13] Aún hoy, ciertos observadores aclaman el carácter científico de una realización cuando aparece en los griegos, a la vez que consideran como acientífico un hecho similar constatado en los "primitivos" (por ejemplo, una medicina empírica).[14]

[13] Cf. Adda Bozeman, *Politics and Culture in International History*, Princeton, Princeton University Press, 1960, cap. 2.

[14] Es evidente que hay que ponerse de acuerdo sobre lo que debe considerarse como una sociedad "primitiva". También allí existen grandes divergencias entre el saber del especialista y el conocimiento social. Cuando eligen un poblado de Melanesia o de Nueva Guinea como objeto de estudio, los antropólogos tienen ideas bastante precisas sobre este punto y no se permiten atribuir al término una connotación peyorativa. Pero a nivel del conocimiento social, que es el que nos preocupa ante todo, las sociedades primitivas coinciden a menudo con el mundo "no occidental". Los estudiosos pueden fomentar estas simplificaciones grotescas aun sin quererlo. Uno se imagina fácilmente cómo surgen en el curso de discusiones sobre la ciencia o la razón, en las que se hacen diversas alusiones a los pueblos africanos, amerindios y asiáticos, acompañadas por dicotomías conceptuales tales como primitivo-moderno, salvaje-civilizado, etcétera.

## 1. *El etnocentrismo*

En una primera aproximación, el etnocentrismo es, definido como la actitud de un grupo que consiste en atribuirse un lugar central en relación a los otros grupos, en valorizar positivamente sus realizaciones y particularismos, y que tiende hacia un comportamiento proyectivo con respecto a los grupos de afuera, que son interpretados a través del modo de pensamiento del en-grupo. (Esta definición será matizada más adelante para tomar en cuenta la eventualidad de una valorización negativa del en-grupo; ver cuadro I). La base de referencia es la etnia, si se quiere referirlo al grupo mismo, o la cultura como conjunto de creaciones humanas que caracterizan al grupo. La noción de etnocentrismo, en este sentido es, pues, sinónimo de la de "centrismo" cultural.

Se atribuye generalmente a William G. Sumner la primera definición del etnocentrismo, en una obra publicada en 1906:

> Una visión de las cosas según la cual el propio grupo es el centro de todo, y todos los otros son ponderados con referencia a él... Cada grupo alimenta su propia soberbia y su vanidad, clama su superioridad, exalta sus propias divinidades y mira con desprecio a los profanos.[15]

Hay que admirarse de la propiedad con que Sumner captó inmediatamente la dualidad del etnocentrismo. Sin embargo, su definición sugiere dos reservas: por un lado, tomando como punto de referencia al grupo a secas (y no al grupo identificado por su cultura), Sumner definió en realidad el sociocentrismo. Pero para profundizar el análisis, es indispensable introducir una conceptualización más variada, especialmente para evitar en el futuro la confusión habitual entre etnocentrismo y nacionalismo.[16] Por otra parte, la definición de Sumner parece implicar que la hostilidad hacia el grupo de afuera es la única actitud que puede ir pareja con la auto-glorificación. En rigor, se puede admitir que la ignorancia pura y simple de todo lo que se refiere a un grupo de afuera es una forma de desprecio. No es lo mismo que cuando, en su comportamiento cognoscitivo, el observador de una cultura ajena atribuye a aquélla una cualidad que él considera positiva, pero que la retiene en razón de una ilusión etnocéntrica (ver cuadro I).

El etnocentrismo puede ser observado a niveles y en grados diversos. En cuanto a los niveles, corresponden a la distinción hecha previamente entre las microetnias, las etnias regionales y la macroetnias. Se clasificará entonces en el microetnocentrismo la actitud de las etnias (siempre en el sentido de sociedad identificada por su cultura) de dimensión limitada, como una tribu o una minoría dentro de una Nación. El etnocentrismo regional caracteriza a un conjunto de pueblos repartidos entre varias naciones, que se identifican con una cultura común. Frecuentemente, no es sino una ideología unificadora a nivel de una fracción de élites (por ejemplo, el paneslavismo, el pangermanismo). El macroetnocentrismo, se apoya en una "etnia" aún más amplia. En este sentido un poco inusual del término (aunque está justificada su utilización, ya que se trata siempre de un grupo que en ciertos aspectos constituye una comunidad cultural), el Occidente (desde el Pacífico hasta los Urales), el África al sur del Sahara (en el sentido que le da el movimiento de la negritud de Leopold S. Senghor) o China, pueden ser consideradas como macroetnias.[17]

El etnocentrismo puede, igualmente, situarse en diversos grados. En el primer grado, es evidente y por lo tanto fácil de identificar, la etnia en cuestión se dedica elogios y recurre a un lenguaje despectivo en su descripción de otros grupos. Los pueblos más diversos se han valido, en diferentes momentos de la historia, de dicotomías simples que les conferían un lugar privilegiado en su visión del mundo. Los "hombres" y los "otros", según la distinción establecida por los navajos; los "griegos" y los "bárbaros" en nuestra Antigüedad, e incluso la distinción entre "civilizados" y "salvajes" en la época contemporánea, son ilustraciones ampliamente conocidas de un etnocentrismo abierto y directo.

En el segundo grado, el etnocentrismo subyace en una declaración de apariencia inocente, pero que encubre implícita-

15 W. G. Sumner, *Folkways*, Nueva York, Ginn, 1953, pág. 18.

16 Volveremos sobre este punto en el próximo parágrafo, que trata [illegible] nacionalismo.

17 La segunda parte contendrá una serie de indicaciones sobre el patrimonio cultural común a la macroetnia occidental.

mente un razonamiento elogioso para el en-grupo y desfavo-
rable a los grupos de afuera. En la frase: "Para el grupo
x la mula es *todavía* el único medio de transporte", se hace
referencia, implícitamente, a un modelo de sociedad exterior
a x donde el transporte motorizado es valioso. El pensamiento
subyacente es el del evolucionismo lineal, según el cual todas
las sociedades *deben* (de allí la palabra *todavía*) pasar por los
mismos estadios de secuencias para alcanzar la finalidad de
las sociedades "modernas". Al mismo tiempo, estas últimas se
aseguran un lugar dominante en una enumeración en la que las
diferentes culturas son clasificadas según su grado de avance
hacia un objetivo considerado como privilegiado.

Finalmente, en el tercer grado, el etnocentrismo se concreta
en una presentación aparentemente elogiosa del grupo de
afuera. A primera vista, la frase: "A su llegada al país x los
europeos descubrieron allí una magnífica civilización", puede
ser indicativa del deseo de objetividad del autor. Pero es po-
sible que las realizaciones del país x sean valorizadas porque
se asemejan en muchos aspectos a las del en-grupo. Es pues,
a este último, a quien va dirigido el elogio.

Se plantean tres cuestiones previas a todo estudio del etno-
centrismo. En primer lugar, esta noción debe ser distinguida
de la de racismo. Luego, hay que determinar si se trata de un
fenómeno generalizado a todas las culturas. Por último, vere-
mos las principales orientaciones de la investigación y las
lagunas más importantes que aparecen en el estado actual
de los conocimientos.

El racismo, en el sentido más estricto del término, consiste
en atribuir a la herencia biológica las particularidades cultu-
rales de un grupo que tiene una apariencia física muy dis-
tinta. Sobre este último punto, estaríamos tentados de decir
que el racismo nos pone necesariamente en presencia de
grupos racialmente diferentes. Sin embargo, esto plantea dos
problemas: por un lado, como ya lo hemos indicado,[18] existe
una enorme variedad de clasificaciones de las razas humanas;
por otro, todos los entendidos opinan que el racista iden-
tifica a su víctima en forma subjetiva y con relación a imá-
genes que la sociedad le ha transmitido. La identificación racial

[18] Ver capítulo primero, nota 7.



de ascendencia totalmente blanca será considerada negra en Estados Unidos, mientras que será tomada por blanca en la mayoría de los territorios antillanos. En África del Sur, sucede que las personas "cambian" de raza según las disposiciones legales vigentes.

La definición que da Albert Memmi es considerada como clásica:

> El racismo es la valorización, generalizada y definitiva, de diferencias reales o imaginarias en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, a fin de justificar sus privilegios y su agresión.[19]

Esta fórmula es quizás demasiado amplia. En sus manifestaciones concretas, el racismo hace intervenir siempre el aspecto físico: el racista confunde elementos culturales y morfológicos, o rechaza al otro en tanto que racialmente diferente, ignorando si es portador de rasgos culturales que él desaprueba. Se puede, en este segundo sentido, extender nuestra definición inicial.

En el estudio científico del racismo, la subjetividad del racista debe ser aceptada como un dato principal. Es difícil determinar, en las relaciones entre grupos diferentes, cuáles son los que caen en el campo del racismo, ya que no es posible basarse sobre una clasificación "objetiva" de las razas. Aunque fuera posible establecer un acuerdo sobre una clasificación (por ejemplo, por la simple distinción entre caucásicos, mongoloides y negroides), la identificación de la víctima se haría de manera diversa según las épocas y las sociedades. El hecho de tomar en consideración este elemento subjetivo plantea, sin embargo, un problema, porque muchos tipos de confrontaciones en las que los adversarios se identifican, al menos parcialmente, según criterios físicos (antisemitismo, xenofobia, hostilidad tribal), no podrían ser incluidos en una definición del racismo. Para salvar esta dificultad, se puede apelar a una solución intermedia que contiene un elemento de clasificación,

[19] Ver la discusión de esta definición por C. Duchet y P. de Comarmond, *Racisme et société*, París, Maspero, 1969, pág. 322. En español: *Racismo y sociedad*, Buenos Aires, La Flor, 1972.

aunque no científico a los ojos de los biólogos y que tiene en cuenta igualmente la subjetividad en la identificación. Esta solución prueba el hecho de que en la inmensa mayoría de los casos, la víctima es identificada por el color de la piel o por sus rasgos. El racismo es efectivo en situaciones que nos ponen en presencia de grupos blancos, morenos, amarillos, negros y rojos. Algunos se oponen a esta clasificación porque sería, históricamente hablando, de origen europeo. Es en el contacto con el blanco que el yoruba, el ibo o el bamileke se pusieron a atribuir una significación a su "negritud", y son los blancos quienes primero han pretendido que los mongoloides fueran amarillos. Cualquiera que sea, la identificación por el color es hoy un dato que afecta las relaciones entre razas diferentes.[20]

Actualmente, la noción de racismo es objeto de innumerables abusos. Algunos tienen tendencia a tachar de racismo cada prejuicio, toda discriminación y los conflictos más diversos. El movimiento de liberación de la mujer, antes de hablar de sexismo, se dice víctima de racismo. El autor de un libro bastante difundido habla de racismo social, político, religioso..., cuando en realidad se trata de explotación social, de opresión política y de persecución religiosa.[21]

Una cierta falta de rigor en el estudio de las relaciones interraciales e interculturales proviene de la ausencia casi total de una distinción entre racismo y etnocentrismo. Todo lo que reducimos al concepto de etnocentrismo y, más particularmente, al de macroetnocentrismo, es generalmente considerado como manifestación de racismo. Sin embargo, dos diferencias fundamentales aparecen claramente. Son semejantes a las señaladas en la interpretación dada al principio sobre los particularismos culturales y los criterios utilizados para la

[20] Para dar un ejemplo, fuera de situaciones bien conocidas de oposición racial: el conflicto que transcurre en Uganda (1972) nos pone en presencia de grupos raciales diferentes, mientras que para el burundi, se trata de una oposición entre etnias. (Aceptamos aquí, excepcionalmente, la segunda definición de etnia porque efectivamente los hutus y los tutsis del Burundi se reconocen, entre otras, por una diferencia de talla; cf. capítulo primero, nota 4). Por analogía a racismo, se podría utilizar el término etnismo cuando se trate de conflictos interétnicos.

[21] Pierre Paraf, *Le racisme dans le monde*, París, Payot, 1964.

identificación del grupo en cuestión. En efecto, como acabamos de ver, el racista interpreta por la herencia e identifica (con mucha frecuencia) por el color. El etnocentrismo, en cambio, establece comparaciones entre diferentes culturas sobre la base de una escala de valores elaborada por sus propios esfuerzos (bajo la influencia determinante de su en-grupo) e identifica a su "víctima" mediante criterios que él determina (por ejemplo, el idioma, la vestimenta, el modo de producción). Si comprueba, por ejemplo, que el ingreso por habitante de los djukas de Surinam es insignificante (el criterio y la medida sobre las que esta comprobación es fundamentada se proyecta desde el exterior sobre la sociedad examinada, lo que sería legítimo si se tomaran ciertas precauciones científicas), el observador etnocéntrico atribuye este dato a una "cultura inferior", a un "estadio elemental de evolución mental" o, también, al "rechazo de la civilización occidental". Por su parte, el racista, que ha comprobado que los djukas son negros, afirma que en todo ello no hay nada de asombroso. Evidentemente, un solo personaje es capaz de hacer los dos tipos de razonamiento. No obstante, la distinción entre las dos actitudes no es únicamente de valor analítico: existen muchas personas que no traspasan el umbral de la interpretación etnocéntrica, así como hay racistas que no conciben siquiera una diferenciación entre las culturas.

Ciertas funciones parecen comunes a los dos fenómenos, especialmente las de asegurar la coherencia del en-grupo y la dominación sobre los grupos de afuera. Sin embargo, el racismo es, en este sentido, un fenómeno mucho más complejo que el etnocentrismo. Desempeña una mayor variedad de funciones, tales como el mantenimiento de privilegios en el empleo y de salarios bajos, el acaparamiento de tierras y de recursos naturales, etcétera.[22]

Hay, sin duda, un lazo de parentesco entre el etnocentrismo y el racismo. Se puede comprobar, en principio, un isomorfismo de los comportamientos etnocéntricos y racistas. Pasando de los más inofensivos a los más agresivos, los dos tipos

[22] Existe una vasta literatura sobre las causas y las funciones del racismo (ver Duchet-Comarmond, *Racisme et société*, págs. 329-333) y del etnocentrismo. Hay traducción al español: *Racismo y sociedad*, Buenos Aires, La Flor, 1972.

de actitudes pueden efectivamente manifestarse en los siguientes comportamientos: conocimiento del grupo de afuera falseado por la valorización del en-grupo (cultura o raza); antilocución (para utilizar un término de Allport), que consiste en hablar mal del grupo de afuera en su ausencia; discriminación practicada con respecto a los miembros del grupo de afuera; segregación física del grupo de afuera; persecución y exterminio. La discriminación cultural o etnocéntrica consiste en cerrarse sistemáticamente a la influencia del sistema de valores de un grupo de afuera, mientras que la discriminación racial trata de evitar los casamientos mixtos, compartir la vivienda, el trabajo en común, etcétera. Asimismo, "el exterminio cultural", o etnocidio, consiste en quitarle a un grupo todas sus características culturales sin aniquilar al grupo mismo, mientras que el exterminio racial, que es una forma de genocidio, es nada menos que la eliminación física del grupo.

También hay que precisar, para las relaciones interculturales, la relación entre ciertas nociones más comunes y el esquema aquí presente. La asimilación practicada especialmente por los colonizadores franceses y portugueses (bajo formas distintas), que consistía al principio en prometer al colonizado la igualdad con el colonizador, a condición de que renegara de su cultura y adoptara la otra, es una forma de discriminación cultural. En otras circunstancias, como para un inmigrante recientemente llegado a Estados Unidos, asimilarse puede ser la manifestación de una buena comunicación intercultural. Asimismo, la aculturación, o asimilación colectiva, puede ser una forma de segregación cultural (al enfrentar a quienes quedan fuera del proceso) y llevar al etnocidio, si es demasiado radical. Pero en otras circunstancias, también puede adoptar un valor completamente positivo. Todo depende de los objetivos perseguidos por las dos partes y de los métodos utilizados.

La cuestión que se plantea entonces es saber si hay, entre etnocentrismo y racismo, una verdadera relación de filiación. En la diacrónica, se puede afirmar que el etnocentrismo precede al racismo, ya que si aquél se remonta probablemente a la formación de las primeras sociedades humanas, éste tomó impulso recién a partir del siglo XVIII. Pero examinando la



relación desde el punto de vista sincrónico en la sociedad contemporánea, no es cierto que el etnocentrismo sea el fenómeno anterior. Para saber más sobre ello, habría que proceder a estudios genéticos. Los diversos trabajos sobre la formación, en el niño, del nacionalismo y del racismo, consideran cada una de estas actitudes separadamente, sin relacionar una con otra.[23] Los estudios sobre el etnocentrismo no aportan por el momento más que indicaciones sobre el mundo adulto. Parece, sin embargo, que se deben distinguir dos situaciones: en las sociedades que conocen graves conflictos raciales, el comportamiento racista del niño puede manifestarse desde muy corta edad (4-5 años), mientras que los miembros de una sociedad sin conflicto racial y, especialmente de la sociedad monorracial, no desarrollan un comportamiento racista sino más tarde, cuando lo esencial de las estructuras etnocéntricas ya ha sido establecido.

¿Es el racismo un epifenómeno del macroetnocentrismo? Esta generalización parece demasiado peligrosa. Un asimilado al África francófona o portuguesa puede ser la víctima del racismo blanco y ser simultáneamente portador del macroetnocentrismo occidental que caracteriza a sus agresores. Igualmente, un negro norteamericano que manifieste un comportamiento racista frente a los blancos, será probablemente portador de este mismo etnocentrismo, puesto que participa, tal vez más de lo que supone, de la cultura del grupo aludido. Se llegará entonces a una fórmula más diferenciada y limitada a un solo caso: el racismo blanco está estrechamente ligado al macroetnocentrismo occidental.

La segunda cuestión es la de la universalidad del etnocentrismo. Con respecto a las microetnias, los antropólogos creen poder responder afirmativamente. Sin embargo, puede plantearse un problema particular cuando se comprueban, en una etnia, signos de autodenigración. En su estudio sobre el etnocentrismo de los truks de la isla Romonum, Marc Swartz encuentra numerosas afirmaciones sobre la superioridad de los

[23] Además de los trabajos de Piaget y Weil y de Harry Targ (ver Introducción, nota 21), destaquemos igualmente los de Bruno Lasker, *Race Attitudes in Children*, Westport, Greenwood, 1929 y los de Mary Goodman, *Race Awareness in Young Children*, Nueva York, Macmillan, 1964.

norteamericanos y la inferioridad de los truks. En vez de concluir en la ausencia de etnocentrismo, Swartz propone el concepto de etnocentrismo negativo. Estima, por ejemplo, que los bienes materiales fueron siempre valorizados por los truks, pero que, al contacto con los norteamericanos, les pareció que otros pueblos habían logrado un mejor desarrollo en este sentido. Admitir la superioridad del otro en un asunto dado no significa en absoluto que el sistema de valores del en-grupo esté amenazado.[24]

Aunque se apruebe esta última comprobación, es difícil aceptar totalmente la explicación de Swartz. En muchos pueblos colonizados, se comprueba un verdadero complejo de inferioridad colectivo resultante de un cuestionamiento radical de sus culturas por parte del colonizador, que impone al mismo tiempo su superioridad militar y tecnológica. Pero los estudios sobre la psicología del colonizado muestran que una de las formas en que estos últimos superan su situación es pretendiendo compartir los valores del colonizador.[25] El etnocentrismo del grupo subsiste en la medida en que la cultura tradicional está salvaguardada, pero paralelamente se desarrolla en el individuo una crisis de identidad que resulta de una incertidumbre en cuanto a la posición a adoptar frente a los valores culturales que se le oponen. En África, algunos han preconizado la destrucción de la cultura extranjera (Fanon), la valorización de la cultura propia en un "mestizaje" con la cultura extranjera (Senghor), la adopción de la cultura extranjera a fin de desarrollar una fuerza igual (M. Towa) o, también, la afirmación de la identidad racial (R. Fani-Kayode).[26] Esto no sirve más que para demostrar la complejidad de las reacciones que pueden responder al cuestionamiento radical de la cultura de un grupo. La autodenigración existe en África entre quienes están a la búsqueda de una identidad o, dicho de otro modo, parcialmente asimilados. Eso no impide que

[24] Marc Swartz, "Negative Ethnocentrism", *Journal of Conflict Resolution*, V, marzo de 1961.

[25] Ver especialmente O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, París, Seuil, 1950 y Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, París, Seuil, 1952 (edición en español: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973).

[26] Para algunos otros detalles ver Roy Preiswerk, "Zur afrikanischen Identitätskrise", *Schweizer Monatshefte*, 51, octubre de 1971.



subsistan numerosas culturas fuertemente etnocéntricas. Por lo que se refiere a los truks, el problema es por cierto distinto, dada la ausencia de un régimen colonial humillante. La explicación de Swartz carece sin embargo de dimensión histórica, pues la prueba que no se aduce es que los rasgos culturales alegados existían realmente antes de la llegada de los norteamericanos. También se podría tratar de una racionalización *ex post* por los truks mismos. La tesis de Swartz según la cual no habría habido asimilación, por parte de los truks, de ciertos valores norteamericanos, queda por ser probada.

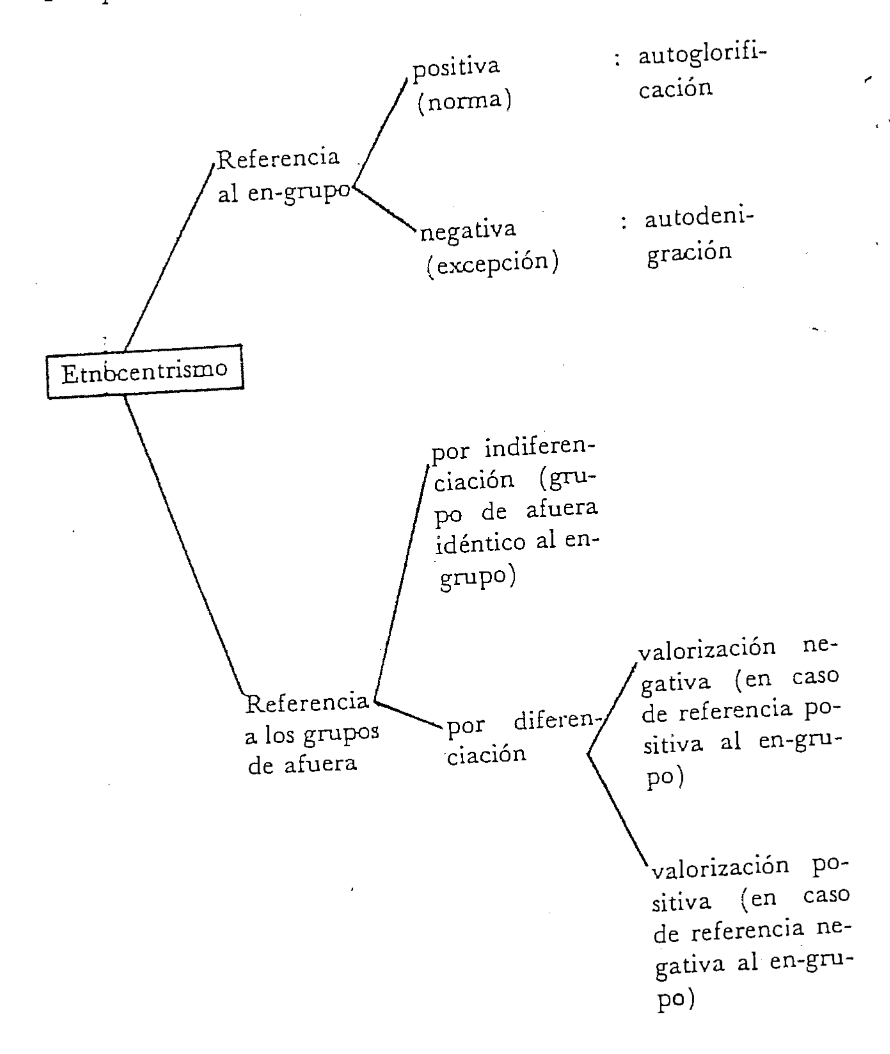
El concepto de etnocentrismo negativo conserva, no obstante, su utilidad, a condición de darle una connotación precisa (ver cuadro I). Se comprueba que en circunstancias excepcionales, la referencia del en-grupo a algunos de sus propios valores culturales puede adoptar la forma de la autodenigración. (Esto constituye una ampliación de la posición de Swartz, que no concibe el etnocentrismo negativo sino cuando un grupo reconoce en otro grupo la superioridad en relación a un rasgo que es *positivamente* valorizado en él). Paralelamente a la referencia negativa a sí-mismo, la referencia a los grupos de afuera implica entonces, lógicamente, una valorización positiva.

Si el etnocentrismo es un fenómeno universal a nivel colectivo, existen sin embargo subculturas o individuos desviacionistas, o parcialmente descentrados, dentro de las culturas. Desde el punto de vista cognoscitivo, el individuo no es capaz de asimilar la totalidad de los rasgos culturales de su grupo. No es un receptor pasivo de la cultura, ya que su conocimiento se construye a través de una interacción con los objetos y la sociedad. En consecuencia, encontramos dentro del grupo significaciones culturales particulares.[27] Desde el punto de vista afectivo, el individuo tiene la posibilidad de rechazar una parte de los valores del en-grupo. Es el mismo caso del europeo que se niega a aceptar ciertos valores occidentales —es decir, se descentra con respecto a su macroetnia— y del africano que busca asimilarse al colonizador y se destaca, por lo mismo, de su microetnia.

[27] Cf. Harry S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, Norton, 1953. Edición en español: Harry S. Sullivan, *La teoría interpersonal de la psiquiatría*, Buenos Aires, Psique, 1974.

Cuadro I

*Recapitulación de las manifestaciones del etnocentrismo*






Vayamos ahora al estado actual de los trabajos sobre el etnocentrismo. Dos disciplinas se han preocupado especialmente de la cuestión. En antropología (incluida la etnografía y la etnología), el objeto de estudio consistía en determinar la universalidad del etnocentrismo colectivo y de la naturaleza de las valorizaciones del en-grupo y de los grupos de afuera. En psicología, las investigaciones empíricas sobre el etnocentrismo no comenzaron sino después de la Segunda Guerra Mundial, y condujeron especialmente a la obra precursora publicada en 1950 bajo la dirección de T. W. Adorno.[28] El objetivo era determinar el etnocentrismo en el individuo y medir las variaciones interindividuales. Desde alrededor de 1960, los especialistas separaron las dos disciplinas buscando la síntesis. Así, el psicólogo D. Campbell, recordando la existencia de una verdadera teoría del etnocentrismo, propuso un modelo de investigaciones antropológicas a fin de consolidar y formalizar los conocimientos actuales.[29] Por su parte, la epistemología de la antropología, preocupándose por las condiciones de acceso al conocimiento de culturas diferentes, apeló a la psicología a fin de determinar la influencia del etnocentrismo del estudioso sobre la aprehensión del objeto de estudio.[30]

¿Es el etnocentrismo un fenómeno muy estudiado? Se ha hablado al respecto de una "persecución a las interpretaciones etnocéntricas",[31] y D. Campbell afirma que la "teoría del etnocentrismo como cuerpo de observaciones y de interpreta-

[28] T. W. Adorno *et al.*, *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950. Edición en español: T. W. Adorno, *La personalidad autoritaria*, Buenos Aires, Proyección, 1965.

[29] Artículo ya citado, *Journal of Conflict Resolution*, 1961. (Ver la actualización del modelo en Robert A. Le Vine y Donald D. Campbell, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior*, Nueva York, Wiley-Interscience, 1972.)

[30] F. S. C. Northrop and Helen Livingstone (Editores), *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*, Nueva York, Harper and Row, 1964.

[31] Jean-Claude Willame, "Mythe et réalité de l'ethnocentrisme", *Revue Genève-Afrique*, IX, 1970, Nº 2, pág. 32. El autor parece tener una idea demasiado estrecha del etnocentrismo, limitada a lo que llamaremos la transferencia intercultural de conceptos. Por otra parte, hay motivos para señalar que la insuficiencia de ciertas teorías sobre las diferentes culturas, se debe también a una falta de rigor científico y no solamente al etnocentrismo.

ciones es probablemente aceptada y utilizada en forma más amplia que cualquier otra doctrina en las ciencias sociales".[32] Estas afirmaciones crean una falsa impresión. Conviene, pues, mostrarla a través de las lagunas muy considerables que caracterizan nuestros conocimientos actuales sobre la cuestión.

Tanto en psicología como en antropología, los datos permanecen incompletos. La famosa escala de etnocentrismo de Adorno *et al.*, estaba destinada a medir la actitud de los norteamericanos con relación a grupos minoritarios. No corresponde más que al microetnocentrismo y parece, aun para este último, sumamente problemática su aplicación fuera de Estados Unidos.[33] En rigor, los trabajos de Allport, Klineberg, Sherif et Sherif, Simpson et Yinger y otros, referidos generalmente al problema de los prejuicios y los estereotipos, representan un claro progreso. Para la antropología, quedan por hacerse muchos estudios de campo, como lo demuestra la propuesta de D. Campbell y R. Le Vine. También, como se sabe, los antropólogos estudian poco al hombre occidental, y la sociología no se preocupa en absoluto del etnocentrismo. Ello proviene, en gran parte, de la estrecha definición de la etnia. Si se limita la problemática del etnocentrismo a la microetnia, es posible que sea orientada exclusivamente hacia el estudio de sociedades "tribales" y "exóticas" (aunque el problema exista dentro de todo país multicultural). Pero si se introduce el concepto de macroetnocentrismo, se abre una infinidad de posibilidades de investigación, tanto para el sociólogo como para el psicólogo.

Más grave todavía, en el estudio de las diferentes culturas, es que los especialistas de otras ramas de las ciencias sociales sólo raramente perciben las dificultades que su etnocentrismo podría suscitar en la gestión cognoscitiva. La mayoría de los economistas interesados en el tema del desarrollo, o han ignorado la posibilidad de una centración del sujeto cognoscente, o bien han desechado francamente los datos que podía aportar la antropología, incluso económica. En ciencias políticas, los

32 *Journal of Conflict Resolution*, 1961, pág. 83.

33 Ver la discusión de los resultados obtenidos por este tipo de indagaciones y una crítica metodológica en John R. Robinson, Jerrold G. Rusk y Kendra B. Head, *Measures of Political Attitudes*, Ann Arbor, [...] Social Research, 1968.

ejemplos abundan en un sentido semejante. Por lo demás, el politicólogo no conceptualiza generalmente al etnocentrismo en forma separada del nacionalismo, o considera al primero como un aspecto del segundo. En cuanto a la historia, los elementos reunidos a través de esta investigación muestran la magnitud del problema que se le plantea.

## 2. *El nacionalismo*

La Nación —definida en principio como la población que habita un territorio sobre el que ejerce un poder estatal soberano— es, como la etnia, una sociedad que se forja una imagen de sí misma y adopta ciertos tipos de comportamiento en relación a otras sociedades.

El nacionalismo es una ideología integradora cuya unidad de referencia es la Nación constituida en Estado. (Según otras acepciones del término nacionalismo, la unidad de base puede ser una microetnia que tiende a obtener su soberanía dentro de un Estado, por ejemplo el movimiento separatista de Biafra, o una etnia regional que busca unificar en un nuevo Estado a poblaciones repartidas entre varios ya existentes, por ejemplo los movimientos nacionales en la Europa del siglo XIX). En este sentido, el nacionalismo es un "estado de espíritu"[34] cuya primera preocupación es asegurar la independencia y afirmar la grandeza de una Nación apoyándose sobre un sistema de valores considerado como superior a, o al menos diferente de, el de otras naciones.

Las características propias del nacionalismo y del etnocentrismo no residen únicamente en la unidad de referencia: Nación y etnia. El nacionalismo alude a principios de acción con miras a la organización política de una población. Está, pues, al servicio de un poder estatal. Además, es un movimiento de ideas abiertamente propagado tanto en el interior como en el exterior de la Nación. Al lado de esto, el etnocentrismo, al no tener siempre un lazo territorial preciso y al no representar una

34 Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*, Nueva York, Macmillan, 1944, pág. 18. Edición en español: Hans Kohn, *El nacionalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1973.

ideología proclamada como fundamento de un poder político, aparece de manera mucho más fluida e inasequible.

Las semejanzas entre el nacionalismo y el etnocentrismo no son, sin embargo, desdeñables. Ambos sirven para delimitar la pertenencia de los individuos al en-grupo —del que se trata de asegurar la unidad— y para obstaculizar la penetración de este grupo privilegiado por los grupos de afuera. Además, la escala de los comportamientos nacionalistas es isomórfica con la del etnocentrismo (y la del racismo), pasando de la representación falseada de otras naciones a la anti-locución, la discriminación, la segregación, la persecución e incluso al exterminio de los miembros de una Nación extranjera.[35] También la xenofobia, "odio a los extranjeros", puede manifestarse bajo cada una de estas formas.

A la luz de estas reflexiones, parece inadmisible reducir el nacionalismo al etnocentrismo, o viceversa. Por otra parte, este proceder no es posible más que concibiendo al etnocentrismo en forma demasiado estrecha o demasiado amplia. Daniel Druckman es a la vez muy limitativo al definir al etnocentrismo como la acción que consiste en estereotipar a los grupos de afuera (convirtiéndolos en un aspecto particular del nacionalismo), y muy extensivo al basarse sobre la definición de Sumner (reduciendo al etnocentrismo y al nacionalismo a un sociocentrismo de no importa qué grupo).[36]

No es fácil hacer la distinción conceptual entre el nacionalismo y el etnocentrismo en la medida en que se verifica una coincidencia parcial entre la Nación y la cultura.[37] Los rasgos culturales que serían específicos de una Nación (y que no se encontrarían ni en las microetnias incorporadas a la Nación, ni en las etnias regionales o las macroetnias que exceden su marco), ¿dan lugar, a través de una autovalorización y una proyección sobre el prójimo, a lo que debiera denominarse etnocentrismo nacional? Tal vez sea en este sentido como hay que interpretar la afirmación de Druckman:

> El etnocentrismo, a nivel de grupos más que de personas, se refiere a tribus intactas y autónomas, a grupos étnicos *o a naciones* que forman parte del sistema internacional.[38]

Sin embargo, en materia de relaciones interculturales, no nos parece esencial, por ahora, produndizar la distinción entre el nacionalismo y el etnocentrismo nacional.

Algunas de estas reflexiones sobre la noción de nacionalismo no tienen como única razón el deseo de clarificación conceptual con respecto al etnocentrismo. Concretamente, a nivel de los manuales de historia, el problema del conocimiento que tienen los miembros de una Nación acerca de otras naciones sigue estando planteado. Por cierto, los esfuerzos de la UNESCO y otros organismos precedentemente mencionados, interesados en frenar la deformación nacionalista, han obtenido algunos resultados. El mejoramiento es visible cuando se comparan los manuales de 1930 con los de 1972, incluso desde el punto de vista del lugar concedido a las naciones que no son la del autor, así como en lo que se refiere a la interpretación dada a ciertos acontecimientos. La evolución se esboza gradualmente por círculos concéntricos: en primer lugar se pasa de la historia puramente nacional a la de otras naciones, en tanto que anotación a su propia historia. Los otros no son presentados sino en la medida en que mantienen relaciones con el país del autor. Luego, se sitúa la historia de su propio país en el contexto de la historia "universal", acordándole un lugar privilegiado. Finalmente, la historia de ciertos países es tratada *per se*.[39]

A pesar de ello, el problema subsiste. Los ejemplos que siguen se sitúan a nivel del nacionalismo de primer grado: son afirmaciones francamente autovalorizantes de la nación del autor o perjudiciales para las otras naciones. Seguramente, como para

[35] Cf. *supra*, págs. 59, 60 y 61. Para profundizar el examen de las semejanzas entre el nacionalismo y el etnocentrismo, ver Paul C. Rosenblatt, "Origins and Effects of Group Ethnocentrism and Nationalism", *Journal of Conflict Resolution*, VIII, junio de 1964, págs. 131-146.

[36] Daniel Druckman, "Ethnocentrism in the Inter-Nation Simulation", *Journal of Conflict Resolution*, XII, marzo de 1968, pág. 45.

[37] Cf. *supra*, pág. 43.

[38] *Journal of Conflict Resolution*, 1968, pág. 46. Subrayado por los autores.

[39] Este proceso es descripto, con referencia a Inglaterra, en Department of Education and Science, *Towards World History*, Londres, Her Majesty's Stationary Office, 1967.)

el etnocentrismo, el fenómeno es bastante sutil: se manifiesta a través de las omisiones, la selección autocentrada de acontecimientos importantes, la enunciación de un sistema de valores particular, etcétera. Pero, dado que las investigaciones efectuadas no han abordado específicamente las deformaciones nacionalistas, nos limitamos simplemente a indicar algunos ejemplos recogidos al azar.

*Ejemplo 1:* En los manuales soviéticos, hay una clara tendencia a atribuir a la URSS la responsabilidad principal en los acontecimientos internacionales así como en la evolución interna de una serie de Estados. Es conceder muy poca energía e imaginación a los movimientos de liberación nacional y hacer depender su éxito del apoyo soviético. Efectivamente, el manual afirma: "La liberación nacional y social y el pasaje al socialismo no pueden obtenerse *sino por* una estrecha colaboración con el movimiento obrero internacional *y ante todo* por una colaboración fraternal con la URSS" (URSS V 2/80 y 169).* Esta centración nacionalista tiñe la interpretación de los principales acontecimientos de la mayoría de los Estados cuando se trata del estudio de la época contemporánea.[40]

Otra forma de distorsión nacionalista se manifiesta en el manual alemán: es la proyección, sobre las épocas históricas y los pueblos más diversos, de un conjunto de valores que los autores asocian, más o menos conscientemente, a la idea que ellos se forman de la nación alemana. Estos valores reflejan una concepción estricta de la autoridad gubernamental, del orden público y de los deberes del ciudadano con respecto al Estado.

*Ejemplo 2:* Los autores alemanes se identifican con ciertos pueblos (por ejemplo, los espartanos, los griegos y los romanos), que encarnan para ellos los valores a promover. Se valoriza al que es ordenado y claro, *tüchtig, sittlich, tapfer*. Las cualidades supremas son la disciplina, la audacia, la seguridad, la puntualidad, la organización, el trabajo, la ambición, la combatividad, la fuerza, la virilidad. Es por lo tanto en la nación alemana donde estos valores conocieron su plena expansión y el alumno es mantenido en guardia permanente frente al *deutsches Wesen, deutsche Kraft, deutsche Geistigkeit* (Al II 63, 89, 132). Esta centración valorizante está necesariamente acompañada de una imagen despreciativa de las otras naciones. Es significativo que el manual lamente los obstáculos puestos en el camino de un "sentimiento nacional alemán" por el "chauvinismo francés" y el "paneslavismo ruso", teniendo estos dos últimos términos una connotación claramente peyorativa (III, 35, 47). La misma diferenciación terminológica aparece cuando, en un combate, las fuerzas presentes son designadas respectivamente como "caballería alemana" y "campesinos checos fanáticos" (II 37). Con referencia a la Comuna, el mismo manual denuncia la amenaza que representan para Alemania "los ciudadanos de la Marsellesa, con su fanatismo de la igualdad y su creencia en la gloria de la nación..." (III 42).

El caso de Portugal es, a su vez, distinto: el manual considerado se esfuerza por demostrar, por una parte, una pretendida continuidad civilizadora de la Grecia antigua en el Portugal contemporáneo y, por otra, la superioridad de la nación de los portugueses en sus territorios de ultramar, en comparación con la de otras potencias coloniales.

*Ejemplo 3:* "Los imperios coloniales de las grandes potencias han contribuido a la europeización del mundo. Tal honor corresponde en primer lugar a los portugueses, pues el objetivo de nuestra expansión ha sido siempre comunicar nuestra civilización a los pueblos que descu-

* Estas abreviaturas entre paréntesis, que aparecen junto a las citas de los ejemplos entre comillas, remiten al "Anexo", que aparece en el final del libro, donde se aclara su significado. El "Anexo" contiene la lista de manuales y el sistema de abreviatura utilizado para identificar las citas tomadas de manuales. El nombre del país de procedencia del manual está abreviado; las cifras romanas indican el número del volumen correspondiente y las cifras arábigas, el de página. Así (Al II 30) significa: Alemania, volumen II, página 30.

[40] Es especialmente el caso para los siguientes países: Alemania (URSS V 1/6-7, V 2/73), Inglaterra (V 1/21-22, 61, 63), China (IV 171-172, V 1/76), Corea (V 2/220), Egipto (IV 189), Etiopía (IV 195), Francia (V 1/21-22), Guinea (V 2/192), Hungría (V 1/21-22), Italia (V 2/148), Japón (IV 165), Mongolia (V 1/26, [illegible] 2/85).

brimos. Desgraciadamente los colonizadores han estado a la altura de su ideal cristiano, base de nuestra civilización occidental" (Port II 440). Está claro que "los colonizadores" son aquí los franceses e ingleses quienes, aparentemente, no han insistido bastante sobre la propagación del Evangelio. En efecto, "sin preocupaciones metafísicas, Inglaterra ha descuidado la formación religiosa de los colonos, lo que tal vez explique la fácil adhesión de la India brahmánica al comunismo (sic)" (II 415). En cambio, la colonización "practicada por los portugueses ha elevado al negro a la condición de persona humana en la medida en que lo ha considerado frente al cristianismo como su semejante" (II 440). La superioridad del colonialismo portugués habría que buscarla, ante todo, en la motivación cristiana y humanitaria y en la nobleza de los objetivos fijados: "la unidad lingüística, la no discriminación racial, la difusión del cristianismo y la promoción social gracias a la escolarización y a la asistencia" (II 441). Admitiendo al pasar que el esclavismo es un "aspecto negativo de la colonización", los autores subrayan que "el Portugal se encuentra a la cabeza de los países que han combatido más eficazmente la enfermedad del sueño". Su acción en el campo de la higiene sería suficiente "para suscitar la admiración internacional hacia Portugal". Y los autores agregan en letra pequeña: "Francia e Inglaterra también han desarrollado servicios de salud en los países colonizados" (II 439-440).

Se podrían multiplicar los ejemplos. Evidentemente, los excesos nacionalistas todavía no han desaparecido de los manuales, a pesar de las reiteradas denuncias de esta situación desde hace dos décadas.

### 3. *El sociocentrismo de clase*[41]

En los manuales de historia, el sociocentrismo de clase comparte con el nacionalismo su carácter penetrante, y con el etno-

[41] Empleamos este concepto en el sentido que le da Jean Piaget en *Etudes sociologiques*, pág. 74. En español: *Estudios sociológicos*, Buenos Aires, Paidós, 1970, pág. 83.



presente.

Si la mayoría de los manuales de Europa occidental y de América del norte muestran una cierta tendencia implícita, no confesada, a ver la historia a través de la visión que de ella tienen las clases burguesas o medias, la versión soviética tiene explícitamente como eje al proletariado. Encontramos los temas clásicos.

> *Ejemplo 4:* El imperialismo es privativo de las sociedades capitalistas (URSS V 2/15), mientras que la URSS se presenta como protectora de la autodeterminación de los pueblos (V 2/226). Los episodios de Hungría ocurridos en 1956, son calificados como motín contrarrevolucionario organizado por los imperialistas. "La URSS ha ayudado al país hermano a dominar el motín y a batir a las bandas fascistas" (V 2/224). La URSS concede su apoyo a todos los movimientos de liberación nacional (V 1/21), pero ha tenido que oponerse a las "desviaciones ideológicas" que representaban las tendencias centrífugas dentro mismo de sus fronteras (VIII 32). El campo soviético es por definición pacífico: "Contrariamente a la OTAN, el Pacto de Varsovia es de carácter defensivo. Es una sólida garantía para la paz en Europa" (V 2/222). Y también: "La división de Alemania ha sido infligida al pueblo alemán por el imperialismo. Sobre el territorio alemán existen ahora dos Estados, uno socialista y pacífico, otro imperialista y militarista" (V 2/72).

La deformación debida a la ideología de clase remite al etnocentrismo cuando culturas diferentes son colocadas en un esquema evolucionista, rígido y lineal, que va desde los primitivos hasta la sociedad socialista, pasando por el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo. Asimismo, salvo ciertos casos, se percibe claramente en el manual soviético el deseo de descartar toda presentación o apreciación susceptible de ser consirada peyorativa. Cuando la situación de un país africano o asiático es descripta en términos negativos, la culpa es atribuida inmediatamente al imperialismo y al colonialismo de los países capitalistas. Señalemos, sin embargo, que los autores soviéticos caen fácilmente en la trampa etnocéntrica cuando se

trata de describir las relaciones existentes, dentro de la URSS, entre las poblaciones europeas y las etnias o culturas asiáticas.[42]

El manual alemán presenta otro caso particular por su exaltación de regímenes políticos elitistas.

*Ejemplo 5:* En todos los pueblos y en todos los períodos de la historia, la nobleza altiva (*stolzer Adel*) se opuso a los simples pastores (*einfache Hirten*) y las familias distinguidas (*edle Geschlechter*) a las capas bajas del pueblo (*niedere Schichten*), entendiéndose que una relación de dominio corresponde a un estado de cosas natural (por ejemplo, Al I 68, 134, II 101, 185). La legitimidad del poder jamás es cuestionada, por así decirlo, (salvo en el caso del régimen hitlerista). Pareciera evidente que un general romano (*römischer Feldherr*) deba aplastar la rebelión de un "fanático pastor de la montaña" (*fanatischer Berghirte*) (I 113), o que el rey opresor sea "poderoso" (*kraftvoll*) mientras que la resistencia popular es conducida por un "demagogo fanático" (*fanatischer Demagoge*). Si Cromwell falló, ¡es porque le faltó la voluntad superior del dictador! (II 98). Esta tendencia claramente antidemocrática y antipopular se afirma definitivamente cuando los autores lamentan no sólo la desaparición de las tradiciones monárquicas, sino el advenimiento de la "democracia de masas", que ponen fin a las "grandes tradiciones del nacionalismo burgués del siglo XIX" (III 102). Durante la Revolución Francesa, "una nueva potencia entra en escena: las masas revolucionarias de la pequeña burguesía y del proletariado, agitadas por demagogos y fanáticos..." (II 165). La revolución se juega en lo sucesivo sobre dos niveles: "en el nivel superior el Rey, la nobleza y el Estado llano se enfrentan en torno a la Constitución; en el nivel inferior reinan los instintos de masa."

*Ejemplo 6:* El anticomunismo virulento de la guerra fría se nutre igualmente de esta tradición elitista. Baste citar la descripción que da el manual alemán respecto de Lenin: "Entonces, el hombre rechoncho de rasgos ligeramente mongoloides, de pequeña barba de chivo y brillo luciferino en sus ojos rusos subió a la tribuna... Las masas agitadas se convirtieron en instrumento de su vo-

[42] Ver el capítulo dedicado al evolucionismo en la segunda parte.



luntad de poder indomable y demoníaco. Pero Lenin no se preocupa ni del proletariado ruso ni de la Rusia misma, sino solamente del porvenir marxista, del lanzamiento de revolución mundial" (Al III 109).

No son más que elementos fragmentarios, tomados al pasar, pero que muestran el considerable esfuerzo a realizar en el sentido de una descentración de la enseñanza de la historia con respecto a las ideologías de clase.

# Capítulo XI

## Los estereotipos

El estereotipo puede ser definido como un conjunto de rasgos que supuestamente caracterizan o tipifican a un grupo, en su aspecto físico y mental y en su comportamiento.[1] Este conjunto se aparta de la "realidad" restringiéndola, mutilándola y deformándola. El que utiliza un estereotipo a menudo piensa que procede a una simple descripción; en los hechos implanta un modelo sobre una realidad que éste no puede contener. Una representación estereotipada de un grupo no se conforma con deformar caricaturizando, sino que generaliza aplicando automáticamente el mismo modelo rígido a cada uno de los miembros del grupo.

¿De qué se compone un estereotipo? En primer lugar, conviene señalar el elemento *simplificación;* la realidad es simplificada como resultado ya no de una clarificación sino a costa de elementos esenciales a la comprensión. Esta simplificación procede de una elección de elementos específicos, de omisiones conscientes y de simples olvidos. Que esta cognición selectiva sea voluntariamente orientada o no, no nos interesa más que

[1] Utilizamos el estereotipo en tanto instrumento de análisis para el estudio del conocimiento intercultural, aunque actualmente esté cuestionado en psicología social. Algunos autores estiman que el estereotipo no es un aspecto particular del conocimiento intergrupal, y que no representa más que una forma de simplificación y de generalización del objeto. En la literatura reciente, se observa una tendencia a abandonar el término estereotipo y a poner el acento sobre el papel de la imagen mental y de la representación social en los procesos cognoscitivos en sí. (*Cf.*, por ejemplo, las contribuciones de Willem Doise y de Marisa Zavalloni en Serge Moscovici (Editor). *Introduction à la psychologie sociale*, París, Larousse, 1973, Tomo II.)

en segunda instancia. El estereotipo tiende igualmente a englobar todas las unidades de la categoría que pretende circunscribir a algunos rasgos. A un individuo perteneciente al grupo aludido le será aplicado, de hecho, el mismo esquema de comportamiento, de mentalidad, de cualidades o de defectos. El estereotipo es, pues, también *generalización*. Estereotipar, es utilizar el mismo concepto o el mismo grupo de conceptos para definir los elementos de una categoría, sin preocuparse de las excepciones o sin preguntarse en qué medida el contenido del estereotipo no se aplicaría mejor justamente a las excepciones mismas.

En el ámbito del estereotipo, el matiz no tiene lugar. Lo que es justo para el grupo lo es *ipso facto* para el individuo, para todos los miembros de este grupo, siendo su resultado que no importe qué individuo termine por representar al grupo entero, encarnándolo gracias al estereotipo. Este fenómeno podría resumirse en la frase popular: "Cuando se ha visto a uno, se ha visto a todos". Allí está el aspecto generalizador dominante, resta saber cómo el espécimen en cuestión ha sido "visto". Es probable, por el hecho mismo de la facilidad con que se ha efectuado la generalización, que la observación, la visión, no sea más que una percepción selectiva muy burda, porque sólo una simplificación exagerada puede justificar tal generalización, o conducir a ella.

Los estereotipos pueden ser positivos o negativos con respecto de la persona, de la raza o de la etnia considerada. Frecuentemente son interpretados en diversas formas. Calificando al pueblo judío de ahorrativo, trabajador y hábil, se puede crear un eco favorable o desfavorable en el espíritu de alguien que tenga prejuicios. Si fuera negativo, ahorrativo se transformaría automáticamente en avaro, trabajador en ambicioso, arribista, hábil en astuto, aprovechador, etcétera. Lo contrario se produce cuando se trata de un grupo aceptado de antemano: los mismos calificativos servirán, en cambio, para reforzar la imagen favorable.

El estereotipo puede igualmente ser contradictorio. En el transcurso de las experiencias dirigidas por Adorno *et al.*, el 74% de las personas interrogadas adherían a los estereotipos cuyos contenidos, opuestos unos a otros, supuestamente describían a los miembros de un mismo grupo. Se preguntaba:

al sujeto si se suscribía a alguna de las dos opiniones siguientes: a) La hostilidad experimentada hacia los judíos proviene de su tendencia a mantenerse aparte y a excluir a los no judíos de la vida social judía; b) Los judíos no deberían infiltrarse tanto en las actividades y organizaciones cristianas, ni buscar la aprobación de los cristianos y esperar de ellos el prestigio. El otro par de proposiciones era el siguiente: a) Los judíos tienden a permanecer como elementos ajenos a la sociedad norteamericana y a preservar sus antiguas normas sociales; b) Los judíos exageran tratando de ocultar su esencia judía, especialmente cuando van a cambiar su nombre, enderezar su nariz e imitar las costumbres y modales cristianos. Claro que las personas que se suscribieron sin vacilar a estas cuatro proposiciones tienen prejuicios u odio con respecto a los judíos, que no se explican únicamente por la tendencia de éstos a "permanecer entre ellos" o a "infiltrarse en todas partes". Ellos aceptarían de entrada cualquier estereotipo con tal que sea negativo, desde el momento en que sus prejuicios mismos les impiden ver las contradicciones entre estereotipos diferentes. Lo que ellos buscan es un soporte a su antisemitismo, una confirmación, no importa de dónde venga y no una información objetiva capaz de modificar, ampliar o matizar su opinión.

## 1. *Fundamento del estereotipo*

¿El estereotipo se fundamenta en una base de verdad? ¿No es cierto que las diferentes unidades sociales o culturales tienen ciertas características esenciales que bastarían para describirlas, no de modo exhaustivo, pero suficientemente exacto, como para que no sean confundidas con otros grupos? Algunas cualidades o defectos, ¿no son acaso, ya no biológicamente (pues la ciencia no ha confirmado nada al respecto), sino culturalmente transmitidos de manera suficientemente regular y general, como para que se pueda esperar encontrarlos con una alta probabilidad en casi todos los individuos del grupo considerado? ¿No contiene el estereotipo, de todos modos, al menos una parte de verdad, un núcleo de realidad que justificaría un empleo ocasional y explicaría su existencia? La pregunta debe ser planteada, aunque divida muy fácilmente

las opiniones en dos campos: unos, niegan de entrada todo valor a los estereotipos; otros, teniendo una necesidad psicológica de esta forma de representación, creen necesariamente en su legitimidad. En efecto, conviene ante todo señalar que el estereotipo es la forma caricaturesca de una representación social. El estudio de los mecanismos cognoscitivos en psicología social nos asegura el carácter eminentemente relativo y subjetivo de las representaciones sociales, mientras que la psicología esclarece la función que cumple en algunos el empleo de estereotipos.

Aunque los estereotipos se fundamenten sobre rasgos que se encuentran con una frecuencia relativamente elevada en el seno de un grupo, la pobreza de las técnicas de verificación de esta "frecuencia" o "probabilidad" los vuelve dudosos. No nos enseñan gran cosa pero amenazan con bloquear nuestro espíritu a un nivel rudimentario de conocimiento. Su esencia simplificadora y generalizadora, su supervivencia ligada al efecto de repetición, le confieren un carácter peligroso. En política, se conoce bien su acción de incentivo que pone en movimiento sentimientos y comportamientos racistas, antisemitas, germanófobos, anticomunistas, etnocéntricos, etcétera. Pero es a nivel de la transmisión del conocimiento que el estereotipo nos interesa en primer lugar.

Nada nos prueba que el estereotipo, una vez despojado de sus afirmaciones más erróneas, no revelará finalmente lo que será tomado por una "verdad" pero que será de hecho una aserción etnocéntrica. El esfuerzo de despojamiento habrá desembocado entonces en un *impasse*. Frente a la afirmación: "El africano es perezoso", podemos, en primer lugar, separar la parte de realidad contenida en esta afirmación y determinar si *todos* los africanos son *siempre* perezosos en *toda* circunstancia. Suponiendo que sea posible llegar a un resultado que nos demuestre que efectivamente a la gran mayoría de los africanos no les gusta trabajar, el estereotipo habrá adquirido una respetabilidad proporcional a la probabilidad de que el africano entrevistado sea de naturaleza perezosa. Sin embargo, llegar a esta verificación partiendo de una comprobación empírica no debería satisfacernos. Porque además de las innumerables dificultades que implica la verificación tanto de los estereotipos como de las hipótesis, así como los conceptos de

trabajo, ocio y pereza no habrán sido reubicados y analizados en el contexto sociológico y psicológico africano, por lo que el resultado de la experiencia permanecerá sin significación en lo que se refiere a la ampliación de los conocimientos sobre el grupo considerado. Una cierta realidad que pareciera estar en la base de la formación de un estereotipo no prueba su validez; ella desempeña a menudo una interpretación etnocéntrica en su formulación y en su contenido y, por lo tanto, no puede pretender validar, siquiera en parte, el estereotipo en cuestión. En nuestro ejemplo, si los africanos son perezosos, lo son desde una óptica etnocéntrica. Este estereotipo nos enseña lo que los europeos piensan de los africanos sobre un punto preciso, es a ese nivel que se sitúa su interés, su contenido informativo. Por lo demás, los europeos lo comprenden muy fácilmente cuando el fenómeno es inverso. Si los miembros de una tribu africana describen a los blancos como "brujos llegados del cielo", este estereotipo será utilizado por estos últimos como información referente a la tribu en cuestión y no como revelación sobre sí mismos.

## 2. *El autor de manuales y los estereotipos*

Con excepción de algunos pasajes referidos a los mongoles y a los pueblos islámicos, el retrato autómata casi no vuelve a encontrarse en los manuales de hoy bajo su forma caricaturesca. Los ejemplos extraídos de los manuales de historia no son representativos de estereotipos clásicos propiamente dichos, pero constituyen más bien estimulantes, catalizadores capaces de despertar un estereotipo no consciente en el lector, o reforzar el que ya existe a nivel consciente. Los manuales no son, pues, la principal fuente de estereotipos sino más bien la educación familiar, el medio social, los *mass media*. Un simple calificativo que se aplique a un pueblo extraeuropeo, aunque no esté integrado en un estereotipo, suscita, designa, reconstituye a éste sobre bases anteriormente planteadas en un marco extraescolar. Así, algunas visiones globales simplistas del mundo y de los pueblos extraeuropeos pueden ser suficientes para poner al alumno sobre los rieles que lo conducirán hacia un horizonte limitado. Y, lo que es más grave, incluso si está